

بحث بعنوان

نقد العقل عند بعض الفلاسفة

إعداد

محاضر مساعد

حليمة محمد على الوحواح

قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة الفاتح

أ.د/ جمال سعيد المرزوقي

استاذ الفلسفة الاسلامية آداب عين شمس

أ.د/ فيصل بدير عون

استاذ الفلسفة الاسلامية آداب عين شمس

مقدمة

لقد انعم الله عز وجل على عباده بنعم لا تعد ولا تحصى، ومن أجل هذه النعم وأفضلها نعمة العقل، فيه كان الإنسان إنساناً، وفيه كان أهلاً للمسئولية وخلافة الله في أرضه ولما للعقل من أهمية الآننا يجب أن لا ننقاد لكل ما يملأه علينا، فهناك حدود ينبغي أن يقف عندها العقل ولا يتجاوزها، لأنها فوق قدرته، ومن ثم كان اختياري لهذا الموضوع نقد العقل عند بعض الفلاسفة كي أشارك بالقدر المستطاع في الكشف عن المصطلح. وكان أيضاً من أسباب اختياري لهذا الموضوع أن العديد من الباحثين يعزى اكتشاف مصطلح نقد العقل، وأن للعقل حدوداً ينبغي أن يقف عندها إلى كنانط وخصوصاً في قوله بالشئ في ذاته. فهل فعلاً كان كنانط أول من وضع للعقل حدوداً؟ وهل كانت إسهاماته جديرة بأن يطلق عليها أول فكر وأول دراسة تهتم بوضع حدود للعقل؟ وهل كان للفكر العربي والإسلامي دور في مثل هذه الاكتشافات؟ كل هذه التساؤلات نحاول الإجابة عليها في ثلثيا هذا البحث والإشارة إليها ولوبشى يسير. وبالتالي فإن الهدف من هذه الدراسة يتحدد من خلال إبراز أصالة الفكر الإسلامي وأسبقته على الفكر الأوروبي الغربي والفكر المسيحي في اكتشاف مصطلح نقد العقل. أما عن منهجنا في هذه الدراسة فهو منهج تاريخي تحليلي، يعتمد بشكل أساسي على تحليل نصوص الفلاسفة وفهمها من خلال ما كتبه، إضافة إلى التتبع تاريخياً لبدايات ظهور هذا المصطلح بشكل واضح عند بعض الفلاسفة عبر الحقب الفلسفية.

وقبل الخوض في التفاصيل لابد أن نعرف المقصود بمصطلح نقد العقل. لأن معرفة الشئ تسبق استخدامه والاستفادة منه والحكم على الشئ فرع عن تصويره كما يقول المنطق.

يعرف مصطلح النقد في (الموسوعة الفلسفية) بأنه فن تحليل الآثار الأدبية والتعرف إلى العناصر المكونة لها لالتهام إلى إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الإجابة.²

وهذا المعنى للنقد لا ينفصل عن نظرية الخطأ أو الصواب وعن واحدة الحقيقة، وحتى يمكننا إظهار الزيف وإعمال النقد لابد من وجود حقيقة واحدة للشئ أو الموضوع، فعمل النقد بدوره تقويم الشئ وإعادته لطريق الصواب فالنقد إظهار للخطأ.

ومصطلح النقد يتضمن عدة معانٍ: معانٍ غير فلسفية:

مثل - إظهار الزيف.

- والنسبة إلى العيب.

- التجريح أو النقص.

وهي معانٍ متداخلة تستند إلى الفصل بين الصواب والخطأ وواحدة الحقيقة.

ومعانٍ فلسفية وهي:-

- سؤال شروط إمكان العلم.

- تعيين حدود وملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها.

- أو الاثنين معاً كما عند كنانط.

- نقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تمسده وإحالتها إلى وجهة نظر نسبية.³

فيقصد به معرفة قدرة العقل فيما يتعلق بكل المعارف التي يطمح إليها مستقلاً عن كل تجربة، فالنقد هو امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة أو الحكم على قيمة المعرفة العقلية وعناصر المعرفة.

ونجد أن مصطلح النقدية⁴ أو المذهب النقدي يطلق على كل مذهب فلسفي أو نزعة فلسفية تعد نظرية المعرفة أساساً لأي مبحث فلسفي، وبهذا سمي كنانط كتابه (نقد العقل المجرد) بوصفه نظرية في المعرفة ومذهباً فلسفياً متكاملاً، فقد العقل المجرد هو الفحص عن نظام الأسس القليلة ومقتضيات العلم السابقة، التي بفضلها تتم المعرفة العلمية، وبيان استعمال هذه الأسس القليلة السابقة على التجربة وتحديد قيمتها في ضمان صحة التجربة.

وكانط وضع حدوداً للعقل وينبغي على العقل أن لا يتجاوز هذه الحدود، فالعقل ينشئ المعرفة وفقاً لصوره ومقولاته، إلا أن هذه الصور والمقولات لا تنطبق إلا على عالم التجربة أي عالم الظواهر ولكن إذا حاول العقل أن يطبق هذه الصور والمقولات على عالم الشئ بذاته فإن العقل في هذه الحالة يقع في تناقض مع نفسه، من ذلك اعتبر كنانط علم الشئ بذاته حقيقة إيمانية يجب التسليم بها.

1- يعرف النقد في اللغة بأنه تمييز الشئ الصحيح من الزائف وهذا ما ينطبق على أفكار العقل في مفهوم نقد العقل أي تمييز الأفكار الصحيحة من الأفكار الزائفة. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت، 1375هـ 1956م، ج3، ص425.

2- من زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1981م، مادة نقد، ج1، ص816.

3- المرجع السابق، ص818.

4- النقدية: وجهة نظر جديدة وذلك لأنها تؤسس قولا فلسفياً مختلفاً، وطريقة مبتكرة في التأمل، فالنقد لا يطمح إلى تزويدنا بقواعد جديدة بل إلى مساءلتنا عن الطريقة التي بها كونا قناعاتنا. من زيادة، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ج2، ص1368.

5- من زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق ج2، 1367-1369.

إن فقد العقل الذي نقصده هو امتحان قدرة العقل في مجال المعرفة وإدراك الواقع، ومعرفة الوسائل التي نستعملها لمعرفة عالم الظواهر. وما هي العلوم التي يتعامل معها العقل دون أن يقع في نقد فالتنقد "امتحان العقل العلني الحر الذي يتمثل في الفحص عن مبادئ المعارف جميعاً"⁶ والحق أن النقد لم يتخذ معنى فلسفياً متميزاً إلا بدءاً من كائط الذي اعتبر أن عصره عصر نقد فيجب أن تقدم جميع معارفنا إلى امتحان العقل للوقوف بالجدارية. ولكن هذا لا يعني أن النقد لم يكن موجود قبل كائط وذلك لأن النقد يدهي في عقل الإنسان بلبيل أن الإنسان لا يأخذ بالأشياء عشوائياً وإنما يقارن ويحلل وينقد ثم يتخذ موقفاً ولو تمعنا في الفلسفات السابقة على كائط لوجدنا أن مفهوم نقد العقل كانت له بوادر وإرهاصات عند العديد من الفلاسفة، وإن لم تكن بالمعنى الواضح الذي نتاوله كائط، وذلك لأن مصطلح النقد كان يتناول بمصطلحات أخرى مثل: نقض، نفي، تزييف، وتهاافت كما وجد عند الغزالي لذلك فسوف نتناول بعض من كانت لهم آراء حول هذا الموضوع.

مفهوم نقد العقل عند ابن حزم :

عندما نريد أن نتحدث عن نقد العقل عند بعض الفلاسفة لابد لنا من مراعاة التسلسل التاريخي، وهذا مهم لكي نتعرف على بدايات هذا المصطلح. لذلك لابد لنا من الحديث عن ابن حزم* (994-1063م) الذي يعد من أشهر فلاسفة المغرب الإسلامي حيث اشتهر بمؤلفه (الفصل في الملل والأهواء والنحل) الذي احتوى على عرض للمذاهب والديانات، وابن حزم في حديثه عن هذه الديانات والمذاهب لم يكن عرض فقط وإنما كان محللاً وناقداً وهذا الكتاب كان مستقر فلسفته وجامع آرائه.

وبما أن القضية الأساسية التي نعالجها هي النقد وهذا النقد لابد له من إطار معرفي إبستمولوجي يعمل فيه، لذا لابد لنا من الحديث عن نظرية المعرفة عند ابن حزم وذلك لتعرف على دور العقل والحواس في المعرفة، وإلى أي مدى تمتد معرفتنا بالأشياء، وما هي الحدود التي ينبغي للعقل أن يقف عندها ولا يتجاوزها ؟ درس ابن حزم المعرفة دراسة مستوفية، وذلك لأنه سبق علماء المسلمين في إقرار المفهوم القرآني في قيام المعرفة، وحرر النظرة الإسلامية من مفاهيم الفلسفات السابقة التي تقصر المعرفة على العقل أو الحس وحده⁷. فنظرية المعرفة تبحث في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود والموجودات، وكذلك البحث في السبل الموصلة للمعرفة سواء المعقولة أو المحسوسة. ويضع ابن حزم العلم مرادفاً للمعرفة، وهما اسمان لمعنى واحد فيقول: "إن لفظ العلم مرادف للفظ المعرفة ومعناها واحد، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه"⁸.

وفي حديث ابن حزم عن المعرفة تناول سبلا كثيرة* ولكننا هنا سوف نتقيد بالكلام عن سبل المعرفة التي تكلم بها الفيلسوف كائط ونسب إليه اختراعه لها.

يرى ابن حزم أن المعرفة تكون :

أ- إما بشهادة الحواس.

ب- وإما بأول العقل، أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة إلى الحواس.

ج- برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل يرى ابن حزم أن للإنسان ست حواس والنفس تدرك المحسوسات المادية بالحواس الخمس كعلمها أن الرائحة الرديئة منافرة لطبيعتها، وعلمها أن اللون الأحمر مخالف للأخضر، وكالفرق بين الخشن والأملس، والحر والبارد،..... والحواس والحواس... والصوت الحاد والغليظ والمطرب والمفرع⁹.

⁶ - المرجع السابق، ج1، ص817.

* ابن حزم [384-456هـ/1063-994م] هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف، أبو محمد، ويعود نسبه إلى سفيان بن يزيد وهو علم في أعلام الأندلس واشتهر بمذهبه الظاهري والمنطق ورواية الحديث يلقب بالإمام الحافظ ولد في قرطبة. اهتم بدراسة العلوم الإسلامية في جوانبها الشرعية والفقهية رفض التأويل والقياس وحاول الدفاع عن المنقول، له العديد من المؤلفات منها الفصل في الملل والأهواء والنحل، طوق الحمامة، أصول الأحكام، معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق ج3، ص39-40.

⁷ - أنور الجندي، نواحي الفكر الإسلامي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1979م، ص234.

⁸ - صلاح الدين بسويوني رسائل، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1978م، ص160.

* لتعرف على سبل المعرفة الأخرى أنظر مقال عمر فروخ، نظرية المعرفة عند ابن حزم، مجلة المجتمع العلمي العربي، 1948، الجزء الثاني، مجلد 23، ص205-208.

⁹ - ابن حزم، الملل والنحل، المطبعة الأدبية، مصر، 1317هـ، ج1، ص5، ج3، ص107-108.

والحواس الخمس لا تترك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة والتفاضل وذلك بأن يجتمع منه جملة يمكن أن تتركها الجواس فالإنسان لا يترك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالاً يستطيع البصر أن يلاحظه ويقتره فنحن نترك بالحصن أولاً لأنه منشأ معارفنا.

أما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبداهات يعني أن هناك أموراً يدركها الإنسان، ذو العقل بداهة من غير أن يعرف دليلاً عليها "فبضرورة العقل ندري"¹⁰ فمن ذلك علم النفس بأن الكل أكثر من الجزء، وكذلك العلم بأن لا يكون جسمان في مكان واحد فهذه أوائل العقل لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون مثلاً، أو عاهة في أحد الأعضاء وهذه الأوائل مقدمات عقلية صحيحة لا شك فيها ولا يطلب عليها دليلاً ويقدم ابن حزم دليلاً على أن هذه الأمور واضحة لا تحتاج إلى استدلال، قوله: "لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان (يقضي زماناً) ولا بد ضرورة من أن يعلم ذلك بأول العقل ... وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة، ولا دقيقة، ولا جلية ولا سبيل إلى ذلك".¹¹

وهذا لا يعني أن ابن حزم ينكر الاستدلال على هذه الأمور انكاراً مطلقاً، بل رأى أن هذا النوع من الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص دون آخر، ولا يقدر عليه إلا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً.¹² ولكن نتساءل هنا هل معرفتنا تمتد إلى عالم الغيب؟ يرى ابن حزم أن معرفتنا يجب أن تقتصر على معرفة العالم الواقعي المشاهد للأعيان فيقول: "ولا فضول أعظم من فضول من اشتغل بشيء قد أيقن أنه لا يكون أبداً، ولكن الذي كان فإتينا نتكلم فيه"¹³ من ذلك نلاحظ أن ابن حزم قد وضع حدوداً للمعرفة البشرية بحيث جعلها مقصورة على عالم الواقع ومحددة بحدود ما تدركه بالحواس والعقل أما عالم الغيب فيعتبره من الحقائق الإيمانية، بذلك يمكن أن تقول أن ابن حزم قد جعل للعقل حدوداً ينبغي له أن لا يتجاوزها، فمجال العقل يجب أن يكون محدوداً بحدود الحواس والتجربة. لكن هذا لا يعني أنه ينبغي دور العقل فهو يكرم العقل ولكنه لا يسلم له تسليمًا مطلقاً، فمن أبطل العقل فقد أبطل التوحيد، إذ لولا العقل لم نعرف الله عز وجل وحقيقة العقل عنده إنما هو تميز للأشياء المدركة بالحواس والفهم ومعرفة صفات هذه الأشياء على ما هي عليه، ولكن رفض ابن حزم أن يحكم العقل على الله وهو خالقه فليس في مقدور العقل أن يستدل على خالقه.

من هذا نستشف مصطلح نقد العقل عند ابن حزم عندما يتجاوز العقل حدوده المرسومة له من هذا يجب أن نعرف بأن للعقل وظيفتين ينبغي ألا يتجاوزها لكي لا يقع في تناقض ألا وهما: وظيفة منطقية وهي تكمن في تمييزه بين الأشياء، ووظيفة أخلاقية تتجلى في استعمال الطاعات والفضائل¹⁴. وانطلاقاً من أن وظيفة العقل التميز وكذلك وظيفته الدينية الأخلاقية يؤكد ابن حزم على مشروعية حجة العقل وصحتها وهو في ذلك يقف موقفاً وسطاً "ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج ما فيه"¹⁵ مصداقاً لقوله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَحَلَالاً قُلْ ءَ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفْتَرُونَ}¹⁶.

فالتحليل والتحرير من الله تعالى عند وجود دلالة بضعها الله تعالى على الحكم وليس إلى العقل¹⁷ فكما أن للعقل مجاله فله أيضاً حدوده وإمكاناته فموقف ابن حزم المعرفي يعبر عن الروح الإسلامية ذات البعد الواقعي الذي لا ينكر الحسنيات كما يقدر في العقليات ويؤمن بالخير المنزل.

بهذا نستطيع القول بأن ابن حزم كان سابقاً لظهور مضمون مصطلح نقد العقل ووضع حدود للعقل محددة بعالم الواقع. وبهذا حل المشكلة الكبرى في تاريخ نظرية المعرفة، هذه المشكلة التي اعتبرها مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنها حلت من قبل كانط حيث أراد كانط الإجابة على السؤال كيف تكون الأحكام المبينة على الاختيار الحسي ممكنة بالبداهة، فابن حزم الذي جاء قبل كانط بمسبعة قرون وقف أمام المشكلة نفسها وحلها. بهذا فإن ابن حزم لا تقتصره العبقرية المبدعة والبصيرة الناقدة.

¹⁰ - ابن حزم، المال والنحل، مصدر سابق، ج3، ص177.

¹¹ - المصدر السابق، ج1، ص7-6.

¹² - عمرو فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العربية، صيدا بيروت، الطبعة الرابعة 1980م، ص51.

¹³ - ابن حزم، المصدر السابق، ج3، ص256.

¹⁴ - ابن حزم الإحكام، ج1، ص56.

¹⁵ - المصدر السابق، ج1، ص32.

¹⁶ - سورة يونس الآية 59.

¹⁷ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار مصر للطباعة 1409هـ 1988م، ج2، ص430.

نقد العقل عند الغزالي :

أما لو انتقلنا إلى الغزالي لنتعرف على نقد العقل عنده فلا بد لنا أن نوضح نظريته في المعرفة وذلك لأنها أساس بحثنا في نقد العقل وأنه جزء لا يتجزأ منها.

فلنقد الغزالي ينصب على العقل البشري لبيان حدوده التي ينبغي ألا يتجاوزها، واعتبر العقل آلة الكفر والضلال وهذا ما صرح به الغزالي في كتاب (تهافت الفلاسفة)، حيث يبين أنه يريد هدم مذاهب الفلاسفة وإظهار التناقض والعجز الموجود فيها. من أجل إثبات فشل العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة¹⁸.

ويقول الدكتور سليمان دينا في مقدمة (كتاب التهافت) نعم إن هدف كتاب التهافت هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية، ولهذا يحاول الغزالي فيه أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر نتعرف منه الممسائل الإلهية، والغزالي عندما حاول تقييد سلطة العقل، وقصوره في ميدان الإلهيات كانت محاولته محاولة عقلية بل جعل للعقل حداً يجب أن يقف عنده¹⁹.

وبهذا يعد كتاب (تهافت الفلاسفة) وخاصة المسألة الأولى منه تمثل حجر الزاوية في توجيه البحث الفلسفي الحديث والمعاصر، وذلك باتجاه البحث إلى عالم الظواهر بدل عالم الحقائق الذي كان موضوع بحث فيما يسمى بالميتافيزيقا²⁰.

وقد ظهر أيضاً تصور الغزالي هذا في المذاهب التحليلية والمثالية حيث اعتبر مبدأ التحقق* صورة حية للنتيجة التي وصل إليها الغزالي من قبل إلا أن الغزالي اعتبر المفاهيم الميتافيزيقية مسلمة إيمانية يجب التسليم بها، وأنه يجب البحث في عالم الخلق وفقاً للحديث الشريف (تفكرو في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله)²¹ فالمعرفة إذن يجب أن تنصب على عالم الظواهر المحدودة بالزمان والمكان.

ومن خلال ذلك لا بد لنا أن نتعرف على المعرفة عند الغزالي لكي نعرف الحدود التي وضعها للعقل حتى لا يقع في تناقض. ما هو موقف الغزالي من العقل؟ هل العقل قادر على إدراك الحقائق بنفسه؟ وما هي حدود معرفة العقل عن الغزالي؟

للإجابة على ذلك ينبغي لنا أن نحدد موقف الغزالي من المعرفة إن موقف الغزالي من المعرفة اختلف عن موقف الفلاسفة في مبادئه وغاياته.

فكانت غاية الغزالي العلم بحقائق الأمور ويقول في هذا: "فقلت في نفسي إنما مطلوب العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم"²² فأقبل الغزالي يبحث عن منابع المعرفة فرأى أن الطريق الوحيد لذلك هو الشك ولأن "الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"²³ فشك الغزالي في كل معارفه سواء التي أخذها عن طريق التقليد أو الحس أو العقل. فرأى أن ينبغي التقليد لأن المقلد يتحتم عليه المكوث في الضلال والامتناع عن رؤية الحقيقة، ثم نظر في الحس فرأى أن الحس يخدعنا مثل حاسة البصر توهمك أن الظل واقفاً غير متحرك وبالمشاهدة والتجربة تعرف أنه متحرك. وأخيراً نظر في أحكام العقل فرأى أنها أحياناً توهمنا ومثل ذلك الغزالي بالحلم فقال: "يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتهما إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا أوردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها"²⁴.

بقى الغزالي في حالة الشك هذه قرابة الشهرين ولولا النور الذي قذفه الله في صدره لبقى على مذهب السفسة إلا أنه استطاع أن ينقذ نفسه من الشك بالكشف الباطني²⁵ فرجعت الضرورات العقلية موثوقة بها على أمن ويقين وذلك بفضل النور الذي قذفه الله في الصدر وهذا النور هو مفتاح أكثر العلوم، بهذا استطاع الغزالي أن يكتشف وحدة العقل الجديد التي يسميها مرة بالنور وأخرى الغريزة وهي ما يسميها الغزالي بالأنا المتعالي الذي هو أصل الأنا المنطقي وهو أساسي الأنا التجريبية والعملية ووصف الغزالي الأنا المتعالي في كتابه (أحياء علوم الدين) بالغريزة أو الاستعداد الذي يقبل به الإنسان العلوم النظرية²⁶.

فالعقل يستطيع معرفة وإدراك البديهيات والمبادئ العقلية مثل الكل أكبر من الجزء والنفي والإثبات لا يجتمعان معاً في شيء واحد ووقت واحد وهذه المبادئ أولية ضرورية ويقينية يقرأها كل ذي عقل سليم وهي

18- انظر حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز، دار التنوير بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1993م، ص 37.

19- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف، الطبعة السادسة، ص 24.

20- يامين عربي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية، 1991م، ص 211.

* مبدأ التحقق وهو الذي يرى أن قضية ما لها معنى إذا كانت قضية تحليلية أو قضية تجريبية، حيث يمكن التحقق من الواقعة أو الواقع التي تشير إليها عن طريق الملاحظة الحسية أو يستند إليها البرهان الرياضي والمنطقي، وليس لها معنى إذا تعذر ذلك بوجنيسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عبد الكريم الوافي، جامعة قاريونس، بنغازي، ص 111

21- انظر الجزء الأخير من المسألة الثالثة، كتاب تهافت الفلاسفة.

22- الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت، ص 82.

23- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دينا، دار المعارف، مصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص 209.

24- الغزالي، المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص 85.

25- انظر جميل صليبا، حدود العقل عند الغزالي، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، 1955م، ج 1، مجلد 30، ص 192.

26- محمد ياسين عربي، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن، مرجع سابق، ص 69.

فطرية وليست مكتسبة فالغزالي يرى بوجوب الرجوع إلى الأوليات عندما تعترضنا أي قضية فيقول: "خذ عبارته من العلوم الأولية الضرورية المستفادة إما بالحس أو بالتجربة أو غريزة العقل"²⁷ من هذا النص نستطيع أن نجزم أن المعرفة عند الغزالي لا تتعدى الحواس والعقل.

والعقل يستطيع أن يعرف الحقائق الرياضية والطبيعات في حين أنه لا يستطيع أن يعرف الحقائق الإلهية مثل الله والنفس والعلم، لأنها مسلمات إيمانية وهي من اختصاص الشرع ولو أراد العقل الخوض فيها لأخضع لمحكمه نقدية وهناك العديد من النصوص التي تؤكد عجز العقل في إدراك المسائل الإلهية فيقول في حديثه عن صفات الله عند الفلاسفة: "فجميع ما ذكرناه من صفات الأول أو نفوه، لا حجة لهم عليه، إلا تخمينات وظنون، تستلكن الفقهاء منها في الظنيات ولا غروا لو حار العقل في الصفات الإلهية، ولا عجب، وإنما العجب من إعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية، مع ما فيها من الخطب والخيال"²⁸

بهذا فالعقل عند الغزالي يصدق في أحكامه على التجربة أما الأمور الإلهية فلا يستطيع معرفتها وذلك لأنه "لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس، ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله، وبالعقل يقدر على تفصيله"²⁹ وحدود العقل محدودة بعالم الظواهر المقيد بالتجربة.

مما سبق يتضح لنا أن العقل عند الغزالي صادق في أحكامه على العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية فهو لم يشك في مبدأ الهوية لأن هذا المبدأ أساس المنطق والرياضيات ولولاه لما صدق القياس وأثبت استنتاج، وكذلك لم يشك في السببية كمبدأ عقلي بل شك في ارتباط حوادث الطبيعة ارتباطاً حتمياً وذلك لأن الطبيعة مسخرة لله ولا تعمل بنفسها، وإنما ترجع لعلاقة إرادية بين الله والعالم، لأن الارتباط بين الأسباب والسميات الطبيعية ببعضها لا قيمة له بنفسه ولا معنى له إلا إذا استند إلى إرادة الله فالعقل "ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للخطأ من جميع المعضلات"³⁰ فمجال العقل محدود بعالم الظواهر ولا يتعداها لعالم الحقائق. فنقد الغزالي للفلاسفة نقد للعقل وذلك لأن الفلاسفة تمسكوا بالعقل في معرفة الأمور الغيبية، وخاصة في معرفة النفس والله والعالم.

بهذا نستطيع أن نقول: إن الغزالي كان سابقاً لكناط في نقد العقل فلا يمكن إنكار الدعوة التي نهض بها الغزالي للتبشير مثل دعوة كناط في ألمانيا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر عندما ظهر المذهب العقلي حليفاً للدين حيث أثبت كناط بكتابه نقد العقل الخالص قصور العقل البشري عن إدراك الحقائق الإيمانية فهم بذلك المذهب العقلي بهذا يمكن أن نقول إن كناط انتهى إلى نفس النتيجة التي وصل إليها الغزالي من قبل.

نقد العقل عند ابن خلدون :

أما ابن خلدون^{*} فإن رأيه في العقل لم يكن مخالفاً للفلاسفة الذين سبقوه سواء أكان الغزالي أم غيره ولكي نتعرف على موقفه من العقل لابد أن نتعرض لنظرية المعرفة. ففي الفصل الذي عقده في إبطال الفلسفة وفساد منطلحيها وفيما كتبه في فصل علم الكلام وغيره يؤكد ابن خلدون أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل فهما الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء أما عدا ذلك فهي بحوث ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري فلا تفيد علماً حقيقياً لأنها مجردة تجريدها بعيد عن الواقع العياني المحسوس فالأقيسة المنطقية بعيدة عن طبيعة الأشياء المحسوسة وأن معرفة هذه الأشياء لا يتسنى إلا بالمشاهدة والتجربة فالمعرفة عند ابن خلدون تكون بطريقتين:

1- الحواس. 2- العقل

فالإنسان يدرك المحسوسات بالحواس الخمس وفي هذا الإدراك يشترك الحيوان مع الإنسان ولكن هذه الحواس تكتفي بالصور الخارجية متفرقة ولا يد لها من شيء يضيف عليها صفة الكلية، من هنا يأتي دور العقل، فالعقل هو "التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب"³¹ فالعقل يقوم بتجريد الصور الخارجة من محسوساتها.

27. الغزالي، الضطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية ببيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1959م، ص51.

28. الغزالي، تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص204-205.

29. المصدر السابق، ص272.

30. الغزالي، المنقذ من الضلال، مصدر سابق، ص117-118.

* ابن خلدون (322-808هـ/1332-1406م) هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ولي الدين، ابن خلدون فيلسوف اجتماعي ومؤرخ ولد في تونس في أسرة أندلسية أقامت في إشبيلية درس الفقه والحديث وقراءة القرآن اشتهر بنظرية المصيبة وهو من مؤسسي علم العمران اشتهر بمؤلفه المقدمة. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق ج3، ص45

31. ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد الوافي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، ج3، ص1009.

وللعقل عند ابن خلدون مراتب، 1- أولها العقل التمييزي: وهو العقل الذي يدرك به الإنسان الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً وبه يقدر أموره ومنافعه ومعاشه وهذا العقل يعيش به الإنسان حياته اليومية.³²
2- العقل التجريبي: وهو العقل الذي يتحصل عليه الإنسان بالتجربة وهو يكون لفئة معين من الناس فيعكس العقل التمييزي الذي يشترك فيه الناس جميعاً الخاصة والعامة.³³

3- العقل النظري: هو الذي لا يتعلق بالعمل وإنما يتعلق بمعرفة ما وراء المحسوس، ولا يمكن البرهنة عليه وذلك لأنه يشترط غياب العقل التجريبي وهذا لا يوجد إلا عند الأنبياء عن طريق الوحي.³⁴
وفي مقابل مراتب هذه العقول الثلاثة توجد ثلاثة عوالم فيقول ابن خلدون: "إننا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم أولها عالم الحس ... ثم الفكر الذي اختص به البشر ... ثم عالم الأرواح والملائكة".³⁵ بهذا نجد أن عالم الحس يشترك فيه الإنسان مع الحيوان في الإدراك، ثم العالم النفسي الذي يعلم الإنسان وجوده علماً ضرورياً مع أن وجوده يتعالى عن الحس، وأخيراً العالم الروحي وهو عالم الملائكة فنحن نشعر بهذا العالم وذلك بوجود آثاره فينا ولكن لا نستطيع أن نعرف هذا العالم وذلك لأن له طبيعة مخالفة لطبيعة وجودنا الحسي.³⁶

والفلاسفة يغالون في قيمة العقل إلى الحد الذي يتجاهلون معه الواقع المحسوس فلا يرون إلا أقيسة الفكر واستنتاجاته ومن هنا شطط الفلاسفة.

وابن خلدون لم يقف عند هذا الحد وإنما أقبل يبطل الفلسفة فرأى أن الفلاسفة الذين يدعون أن الوجود بأسره يمكن إدراكه بالعقل فهذا في نظره هراء إذ الوجود عند كل مدرك يكون منحصراً في مداركه لا يحدها فالأصم إنما ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويستثنى من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى يسقط صنف المرنيات وكذلك لو سنل الحيوان الأعجم ونطق لوجدها منكراً للمعقولات.³⁷

ومعنى ذلك أن الحقيقة الوجودية شيء وما يدركه العقل منها شيء آخر، فللعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته فما العقل إلا ذرة من ذرات الوجود فكيف يستطيع العقل أن يحيط بهذا الوجود وهو فرد منه.

فللعقل لا يدرك بأنواته ومقولاته حقيقة الألوهية، وحقيقة النفس وأحوالها ومصيرها بعد مفارقة البدن وكذلك حقيقة النبوة والخلق والملائكة وجميع الموجودات الروحانية.

ويقول ابن خلدون في ذلك: "أما ما كان من الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها لأن تحديد المعقولات من الموجودات الخارجية المشخصة إنما هو ممكن، فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجب الحس بيننا وبينها، فلا يتكلى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة".³⁸

فالموجودات التي وراء الحس ذوات مجهولة لنا ولا يمكننا التوصل إليها ولا البرهان عليها لأنها ليست موجودات خارجية متشخصة فما "لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية".³⁹

من هنا يعترف ابن خلدون بعجز العقل عن إدراك ما وراء الحس ورأى بأن الفلاسفة وقعوا في شطط وخطأ عندما أشدوا الحقائق الروحانية بالعقل وحكموا فيها بالمنطق، فالروحانيات ليست من طور العقل كما أن الأصوات ليست من طور البصر فلا يصح التوصل بالعقل إلى إدراك حقائق الروحانيات، ولكن هذا لا يعني أن أحكام العقل كاذبة في جميع مجالات العلوم، فأحكام العقل لا تكون صادقة إلا في مجال واحد ألا وهو الإلهيات، "فالعقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال مثل ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال وهذا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، ولكن للعقل حدا يقف عنده ولا يتعدى طوره".⁴⁰ بهذا فأحكام العقل صحيحة في إدراكنا العالم الظاهر الحسي ولكن هذا لا يعني أن

32- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1009.

33- المصدر السابق، نفس الصفحة.

34- سعيد الغنمي، نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون، مجلة افاق الثقافة والتراث، السنة الخامسة، العدد 20-21-1998م، ص33، والمقدمة ص1012-1013.

35- ابن خلدون، المصدر السابق، ص1013-1014.

36- كمال اليازجي، انطوان كرم، أعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان جبروت، الطبعة الرابعة، 1990م، ص812.

37- عبد الرحمن مرحبا، المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت، 1998، ص551.

38- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ج3، ص1213.

39- المصدر السابق، نفس الصفحة.

40- ابن خلدون، المقدمة، مصدر السابق، ص1071-1072.

ما يخرج عن نطاق إدراكنا انتفاء حقيقته وأنه غير موجود ، فالحقائق والأمور الغيبية موجودة ولكن لا نستطيع إدراكها "فكما خلق الله الحيوانات جهازاً تدافع به عن نفسها كذلك أعطى العقل للإنسان"⁴¹. ويرى ابن خلدون أن الله خلق الإنسان وميزه بالعقل لكي يدرك به العلوم والصناعات فقط دون أن تترك به العالم العلوي فيقول: " لا تتقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه في ذلك"⁴² وبذلك قال بأن الوجود أوسع من العقل الذي لا يستطيع الإحاطة إلا بما هو في مستواه وقدرته وبالتالي فإن العقل الإنساني محدود بحدود العالم الحسي لأن المعرفة تكتسب عن طريق الإدراك الحسي. "فالحس والتجربة الحسية المشاهدة العينية هي المعيار الذي يجب أن نقاس به معارفنا"⁴³ والعقل يصدق في تفكيره متى انصب على الجزئيات والذهن يكون الآراء ويفيد العلم أو الظن ويدفع إلى الإنتاج والعمل ، وإذا تجاوز هذا الحد من المعرفة فإنه سيقع في أوهام وتناقض فمجل العقل يكون بإدراك العلوم المنطقية والرياضيات والطبيعية أما الإلهيات فلا يستطيع العقل معرفتها لأنها تفوق قدرته ، وهكذا يتفق ابن خلدون مع الغزالي في القول بعجز العقل عن إدراك الأمور الإلهية وذلك لأنها من اختصاص الشرع.

نقد العقل عند وليام أوكامي 1280-1349م :

عندما ننقل إلى العصور الوسطى المسيحية سنجد لدى أوكامي العديد من الجوانب النقدية التي تناولتها فلسفته وهو كما قال عنه يوسف كرم بأنه "كان باحث حركة متصلة في نقده للفلسفة، والفصل بينها وبين الدين ، ومهاجمة العلم القديم والفصل بين السلطتين الدينية والمدنية"⁴⁴. من هذا يمكن حصر جوانب النقد في ثلاثة محاور هي : نقده للفلسفة، ونقده للعلم، ونقده للنظام السياسي. وبما أن الذي يختص ببحثنا نقد الفلسفة فسوف نتناوله بالشرح، ولكي يتم التعرف على نقد الفلسفة (العقل) لابد لنا من عرض لنظرية أوكامي في المعرفة والتي كانت أصل شكه في الفلسفة والعلم. فالمعرفة عنده إحساس وتعقل، فالإحساس حتم حسي، أما التعقل حدسي وتجريدي فالمعرفة الحسية واقعة على ما في الخارج من موجودات وأحداث جزئية، فهي مطابقة للواقع، أما المعرفة العقلية الحدسية واقعة من جهة على ظواهرنا الباطنة. وهي أيضاً مطابقة للواقع وواقعة من جهة أخرى على الجزئيات الخارجية من حيث وجودها وعدمها.⁴⁵ لذا فالعقل في استطاعته أن يؤلف بين القضايا التي حدودها المحسوسات مثل سقراط أبيض.

أما المعرفة العقلية التجريدية، فواقعة على معاني مجردة وعلى علاقات بين معان، والمعنى إدراك ناقص وغامض يمثل وجهة عامة من الجزئي لا تقيد في تعريفه ولا تميزه من غيره، مثل معنى الإنسان فهذا المعنى ينشأ في عقلي عندما يقع بصري على مقراط فلا أتبينه (أي المعنى) أما إذا رايت سقراط بوضوح فإني أسميه باسمه وهذا الاسم لا يدل على معنى كلبم إنسان، بل يدل على جزئي فالألفاظ الدالة على معاني تدل على أشياء معلومة بغموض والألفاظ الدالة على الجزئيات تدل على نفس الأشياء معلومة بوضوح. فالمعنى قائم في العقل ولا مقابل له في الخارج من حيث هو معنى وإذا تصورناه متحققاً في الخارج انتهينا إلى نتيجة باطلة. من هنا نرى أن أوكامي يقول بالمعرفة الحسية والعقلية التي تحد بحدود الحواس والتجربة فمثلاً معنى العلة والمعلول فلا توجد علاقة بينهما سوى العلاقة التي تعززها التجربة وفيما عدا تقرير التجربة لا سبيل إلى معرفة العلية أو القوة الفعلية، التي أحدثت الفعل أو المعلول⁴⁶، فنحن بالتجربة نعرف أن للنار قوة التسخين أي لا نعرف عن النار إلا الحرارة فالتجربة تقع على الأعراض أما جوهر أو معنى حقيقة الشيء المتعلق بعالم الظواهر فإننا لا نعرف عنه شيئاً وإذا حاولنا معرفته فإننا سنقع في تناقض ، هذا بالنسبة لجوهر الشيء فما بالك بالأمور المستقلة عنها، الأمور الميتافيزيقية أو عالم الغيب ، فإن وليام أوكامي يرى أن معرفة هذه الأمور بالعقل مستحيلة وذلك لأنه لا وجود إلا للأشياء الجزئية التي يمكن أن تكون موضوع تجربة حتى نصل من خلالها لمعرفة يقينية مباشرة نقول إذن أن أوكامي كان معادياً للميتافيزيقا، فالانطولوجيا العامة تعد في رأيه مستحيلة لأن الأشياء الجزئية هي وحدها الحقيقية⁴⁷.

41- سعيد الغنم، نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص30.

42- ابن خلدون، المصدر السابق، ص1071.

43- محمد علي عبدالرحمن مرجح، المرجع في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت، 1998م، ص550.

* وليام أوكامي: فيلسوف إنجليزي من كبار فلاسفة القرن الرابع عشر، ولد في مدينة أوكام التي تسمى باسمها تلم في جامعة اكسفورد، شرح كتاب الآراء والأقوال لبطري اللومباردي وهو عالم بالمنطق والابستمولوجيا واقرن اسمه بالاسمية التي تتناول مشكلة الكليات له العديد من المؤلفات كتبه في المنطق وكتبه في الممثل العامة المطروحة السبع، كتاب مائة قصة لاهوتيه، معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مرجع سابق ج3، ص676-677.

44- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، لبنان، 1979م، ص235.

45- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، مرجع السابق، ص236.

46- المرجع السابق، ص236-238.

47- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيريت ماكيز، مرجع سابق، ص46.

بهذا أصبح اللاهوت موضوع إيمان، لأن مسألة وجود الله لا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي، ولا يمكن أن يعرف عن طريق التجربة الحسية، وذلك لأن الوجود يدرك بالحدس لا بالاستدلال ولنا نذكر الله بالحدس لذا استحالة البرهان على وجود الله ومن ثم اعتبر وجود الله موضوع إيمان.⁴⁸

كذلك يقال في إثبات النفس فلا يوجد دليل عقلي يثبتها لأن المعرفة الحسية هي المؤكدة، والحدس الباطني يدرك الظواهر النفسية ولا يتجاوزها والاستدلال بالظواهر على الجواهر غير جائز، بالوحي نعلم أن لنا نفساً خالدة⁴⁹ ولو اقتصرنا على العقل فقط لما استطعنا البرهنة على أن نفساً روحية يمكن أن تكون صورة للجسم، ولو حاول العقل أن يثبتها لوقع في تناقض وأيضاً يقال على صفات الله والقواعد الأخلاقية بذلك شك أو كامي "في العقل بمعانيه وعلاقاته"⁵⁰ ومن ثم وصف بأنه كان شاكاً ولكن لا نستطيع أن نصفه بأنه لم يكن مؤمناً، لقد ضيق فقط من دائرة الفلسفة وفصل بينها وبين اللاهوت فصلاً تاماً وأسقط عن اللاهوت صفة العلم والبرهان وجعله من نصيب الوحي والإيمان.⁵¹ بهذا حدد وليام أوكامي العقل في المعرفة وجعل معارفه مقصورة على عالم الحس والتجربة، أما ما يقع خارج نطاق الحس والتجربة فلا نستطيع إقامة الدليل على وجوده وذلك لأنه من حقائق الإيمان والوحي وإذا حاول العقل إقامة الدليل على وجوده فإنه سوف يقع في نقد أو تناقض، لذلك جعل حدود العقل هو أن لا يخوض في المسائل الميتافيزيقية لأنها موضوع إيمان.

ويتضح لنا مما سبق أن وليام أوكامي أكد قصور العقل البشري في إدراك عالم الحقائق وكذلك قصوره في إدراك الحقيقة المتعلقة بعالم الظواهر أي جوهر الأشياء وهذا ما جاء به كانط فيما بعد وقال به أكاده، وبذلك قال عنه يوسف كرم "يعتبر بحق مؤسس الفكر الحديث"⁵²

نقد العقل عند إمانويل كانط :

عرف مذهب كانط بالمذهب النقدي وذلك لأن النقد اتخذ عنده مفهوماً واضحاً وذلك من خلال مؤلفاته التي سميت بذلك منها: نقد العقل المجرد، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم.

ويرى كانط أن عصره هو عصر النقد وكانط لا يعني نقد الكتب والمذاهب وإنما عصر تقدم جميع المعتقدات والمعارف إلى امتحان العقل، عصر يزدي الميتافيزيقا ولا يلبه لمزاعم العقل ، فلا بد من تقديم العقل إلى امتحان أي لا بد من نقد العقل.

والنقد عند كانط يتضمن معنيين : المعنى الأول: معنى إيجابي يحاول تقييم حدود العقل ومدى إمكاناته في نطاق التجربة الحسية، والمعنى الثاني : يتضمن تقييماً سلبياً للعقل، حينما يحاول أن يتجاوز أسوار التجربة، في هذا المعنى شك كانط حول مدى شرعية الميتافيزيقا⁵³ من هنا لا بد لنا أن نلقي الضوء على نظرية المعرفة عند كانط ونظرية المعرفة الكانطية تعتمد على أساسين مهمين :

الأساس الأول : الأساس الإيتولوجي الميتافيزيقي وهو أن العالم عند كانط ينقسم إلى قسمين عالم الطبيعة الظواهر وهو ما يمكن للإنسان إدراكه، وهذا العالم يحتوي على أشياء مادية وحوادث طبيعية ، عالم الخبرة والتجربة، عالم "الطبيعة بمعناها المادي هي إذا المجموع الكلي لموضوعات التجربة"⁵⁴

وعالم الأشياء في ذاتها ، وهذا العالم عند كانط له معنيين معنى يتعلق بعالم الظواهر، ومعنى يتعلق بما وراء هذا العالم وكانط عندما يتحدث عن عالم الأشياء في ذاتها بالمعنى الذي يتعلق بعالم الظواهر لا يعني عالَمين متميزين وإنما عالم واحد له وجهان وجه يمكن أن ندركه ونعرفه ووجه لنفس العالم لا يمكننا أن ندركه ونعرفه وهو جوهر الأشياء ، إن ما ندركه هو العالم كما يبدو لنا عالم الظواهر لا كما هو في حقيقته⁵⁵.

أما العالم بالمعنى الثاني المتعلق بما وراء الظواهر، العالم المؤلف من الموجودات التي تتضمن أسئلة ميتافيزيقية مثل : هل الله موجود ؟ ما هي صفاته ؟ وطبيعته ؟ ما هي النفس الإنسانية ؟ هل هي خالدة بعد الموت ؟ هل للعالم بداية في الزمن ؟

⁴⁸ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع سابق، ص 239-240.

⁴⁹ - المرجع السابق، ص 240-241.

⁵⁰ - المرجع السابق، ص 238.

⁵¹ - المرجع السابق، ص 241.

⁵² - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، مرجع سابق ، ص 235.

⁵³ - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز، مرجع سابق، ص 55، 58.

⁵⁴ - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً ، ترجمة نذلي إسماعيل، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكتب العربي، القاهرة، 1967م، ص 99.

⁵⁵ - محمود زيدان، كانط وفلسفة النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1979م، ص 55-56.

هذا العالم لا يمكننا معرفته وذلك لأن قوى العقل من حساسية صورية وفهم صوري قد فرضت على الطبيعة من قبلنا فلا سبيل لتطبيق هذه المبادئ بطريقة مشروعة على عالم الأشياء في ذاتها⁵⁶ ولو حاول العقل معرفته بنفس الطرق التي عرف بها عالم الظواهر لوقع في نقد مع نفسه وأحكامه حيث يثبت الشيء ونقيضه في آن واحد.

أما الأساس الثاني : الذي بنى عليه كانط نظريته في المعرفة هو تقسيمه لقوى العقل إلى ثلاث قوى نوعية مختلفة بعضها عن بعض، "فكل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنطلق إلى الفهم وتنتهي إلى العقل"⁵⁷ يسمى كانط القوى الأولى بالحساسية إننا عندما ندرك أي شيء لا ندركه من حيث هو مستقل عن حواسنا، وإنما من حيث هو يؤثر في حواسنا (حساسية تجريبية) ولحواسنا صورتان قبيلتان، نستقبل فيهما الحدوس الحسية وهما الزمان والمكان (حساسية صورية) فلا أدرك شيئاً إلا في مكان وفي زمان، وهما لا يستفادان من الخبرة الحسية وإنما تتبعا من قدرتنا وهما بالضرورة يكونا حسداً قبلياً ومحضاً من هذا تكون أحكام الرياضيات ممكنة لأنها حسدية دائماً وضرورية إطلافاً فيجب أن تقوم على حدس محض فتبنى الهندسة قبلياً في المكان ويعين الحساب قبلياً في الزمان فالعقل يوسع معرفتنا بالرياضة قبلياً لأنها معارف متعلقة بخصائص المكان والزمان من حيث هما حدسان محضان⁵⁸ وهما صورتا الحساسية الصورية وهما شرط تلقي الانطباعات الحسية.

إذا كانت الحساسية تعطي مادة الموضوع فالقوى الثانية الفهم، هو القدرة التي لدينا للتفكير في الموضوعات، ووظيفته أنه يعمل على الربط بين المعطيات الحسية أو الفصل بينها أو مقارنة بعضها ببعض، والفهم يفكر بواسطة تصورات خالصة يسميها كانط المقولات وهي بمثابة قوالب في العقل تصب فيها المعرفة الآتية من الحواس عن طريق الحساسية، فالمقولات استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة، وقد رتبها الخالق لكي يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة⁵⁹ فالمقولات مثل الكم، والكيف والعلاقة والجوهر والإمكان والعلة فنحن لا نستطيع أن نفكر في كرمي مثلاً دون أنه واحد وأن له كيفية وأن له علاقة أو ليس له علاقة، وأنه موجود وأنه ممكن، ومبدأ العلية مبدأ ضروري وهو دعامة العلم ومجاله الظواهر أي نطاق التجربة وهو الذي يجعل التجربة ممكنة⁶⁰ فالمقولات بذاتها خالية من أي مضمون ودورها يقتصر على توحيد تأليف المعطى المتنوع وبلإضافة تحت المفاهيم المحضة بوجوب مبادئ قبلية ويكون ذلك بواسطة المخيلة لتحقيق المفهوم تجريبياً، وجعل التجربة ممكنة، والفكر سيستخدم المقولات في حدود التفكير في الموضوعات المحسوسة وهذا الاستخدام مشروع وأحياناً نجده يعمل دون أن يعطي له حوساً حسية أي تجاوز حدود الحس وبالتالي يبلغ موضوعات مفارقة تفقر للحدوس الحسية وهي الأشياء بذاتها. إن كانط يتحدث عن وجود جانب ثالث للعقل الإنساني إضافة إلى الحساسية والفهم، جانب خاص بالعقل الخالص وهو يعمل بدون استقبال الحدوس الحسية يسمى النطق الصوري الذي يوجد فيه الأفكار الثلاث النفس والعالم والله وهذه الأفكار مفارقة لأن موضوعاتها غير معطاة في التجربة، ويجعل العقل لهذه الأفكار وجوداً موضوعياً دون الاستناد على أساس معرفي سليم وبهذا يدخل العقل بوظيفته الأساسية وهي تنظيم عملية الفهم فمحاوله العقل أن يطبق المقولات على عالم الشيء بذاته أو أن يستخدمها استخدام مفارق تنشأ عن ذلك مواضيع مفارقة داخل العقل وهي (النفس والعالم والله) وهذه موضوعات لا مشروطة ومطلقة واللامشروط خارج حدود التجربة من هنا تنشأ الأوهام الميتافيزيقية لأن تجاوز شرط لا مشروط يعني تجاوز التجربة إلى الشيء في ذاته وهذا ما لا يمكن لعقولنا إدراكه وهنا يكمن زيف الميتافيزيقا كلها وفي غياب التمييز بين الظاهر والشيء في ذاته وتجاوز حدود التجربة هو الذي يؤدي إلى نشوء تلك الأفكار الميتافيزيقية المفارقة والمتناقضة أيضاً والتناقض يسميه كانط تناقضاً ديالكتيكياً.

فمثلاً القضايا المطروحة في النفاقض الكوسمولوجية هي قضايا متناقضة تناقضاً ديالكتيكياً ويكون متاحاً للبرهنة على القضية ونقيضها في آن واحد، هذا النوع من التناقض يقع فيه العقل عندما يرغب التمييز بين الأشياء في ذاتها والأشياء بوصفها مواضيع التجربة.

بهذا فلا يمكن معرفة علم الأشياء في ذاتها وذلك لأن قوى العقل من حساسية وفهم صوري قد فرضت على الطبيعة من قبلنا فلا سبيل لتطبيق هذه المبادئ على عالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها فالعقل عاجز عن معرفته معرفة مباشرة أو باستدلال، وكانط اقترح حلاً لهذا عندما ميز بين المعرفة والتفكير، بما أن العقل الخالص لا يستطيع معرفة علم الأشياء في ذاتها لكنه قادر على أن يفكر فيه، ولكن لكي اعرف شيئاً لابد أن أثبت وجوده واقعياً بالإدراك الحسي أو بالاستدلال، والعقل لا يستطيع الحصول على هذه المعرفة بالنسبة لعالم الحقائق، وإذا حاول معرفته بالطرق التي عرف بها عالم الظواهر فبقه سيقع في نقد أو تناقض مع نفسه.

⁵⁶ - زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1972م، ص78.

⁵⁷ - كانط نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيبيني، دار البقعة العربية، بيروت لبنان، ص351.

⁵⁸ - انظر موسى وهبة، المشكلة الكنتية، مجلة الفكر العربي، العدد 84، السنة الثانية، 1987م، بيروت لبنان، ص15-16.

⁵⁹ - المرجع السابق، ص19.

⁶⁰ - محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1962م، ص132.

ولكن كانظ رأى بأن معرفة عالم الأشياء بذاتها لابد أن يسلم البحث فيه إلى العقل العملي، لأن مجاله البحث في الأخلاق والدين بهذا اعتبر عالم الشيء بذاته ومعرفة النفس والله والعالم حقائق إيمانية تفوق قدرة الإنسان ومن ثم فلا بد من أن تقتصر معرفتنا على عالم الظواهر عالم التجربة.

الخاتمة

ومما سبق يتضح لنا ان مصطلح نقد العقل لم يكن كما يقال من اكتشاف كاتظ في العصر الحديث ،بل كانت له بوادر وارهاصات في الفكر الاسلامي ،فقد كانت بوادره عند ابن حزم والغزالي وابن خلدون ،وكذلك كان موجودا في العصر الوسيط لدى وليام اوكلي ،وقد اعتبر هؤلاء جميعا ان العقل لا يستطيع الخوض في مسائل ماوراء الطبيعة ،واذا ما حاول الخوض فيها فانه سوف يقع في النقد ،وذلك لان مثل هذه الامور ليست من اختصاص العقل لانها مسلمات ايمانية .

ففي عرض الفلاسفة لنظرية المعرفة رأوا بان المعرفة لا تكتمل الا بالحس والعقل، فالحس وحده موسوم بالنقصان فلا بد من اكتمال الحس بالعقل، فمن طريق الحس تكثينا معطيات حسية متفرقة من الحواس، ولكن الذي يضيف عليها صفة الكلية والشمول العقل، فالعقل هو الذي يستطيع الحكم على الاشياء، وفي هذا نجد جميعهم اى الفلاسفة يتفقون في انه لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس، ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يستطيع الحس على تفصيله، فمواد المعرفة تكثينا متفرقة، ومن ابواب متعددة من سمع وبصر وشم وتذوق ولمس ثم تدخل الى العقل ومن ثم يأتي دور العقل ليحيطها باطار مفهومى حتى نستطيع ان ندرك الاشياء، فالمعرفة لا تكتمل الا بالحس والعقل؛ ولكن تكون معرفتنا محدودة بحدود العالم المحسوس فقط، اما عالم ماوراء الطبيعة او العالم الغيبي فلا يستطيع الخوض فيه،

فالعقل المحض او الخالص لا يستطيع ان يعرف الامور الغيبية، فالذى يعرفنا بذلك الله سبحانه وتعالى عن طريق الوحي المنزل على الانبياء .وبهذا حاول البحث ان يستشف مصطلح نقد العقل عند بعض الفلاسفة ،وان يضع للعقل حدودا يقف عندها ولا يتجاوزها ،وعدم اطلاق العنان له لكى لا يخوض في مسائل ليست من اختصاصه . وفي النهاية اقول ماهى الا محاولة متواضعة للدراسة والبحث ،يشوبها النقص والقصور وتلك سمة العقل البشرى وذلك لان الوصول للحقيقة امر صعب المنال ولكن حب الحقيقة والبحث عنها هدفنا دائما.

المصادر و المراجع

- 1- ابن حزم ، الفصل الملل و الاهواء و النحل المطبعة الادبية مصر 1317 و .
- 2- ابن خلدون،المقدمة،تحقيق علي عبد الواحد الوافي،دار نهضة مصر القاهرة.
- 3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم،دار مصر للطباعة 1409 هـ، الطبعة الثانية 1988م.
- 4- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت 1375 هـ.
- 5- الغزالي، المنقذ من الضلال و الموصل الى ذى الغرة و الجلال، تحقيق جميل صليبي، كامل عياد، دار الانلس، بيروت.
- 6- الغزالي، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر الطبعة الاولى 1964م.
- 7- الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1959م.
- 8- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف الطبعة السادسة.
- 9- أنور الجندى، نوايغ الفكر الاسلامي، دار الرائد العربي، بيروت لبنان 1979م.
- 10- بوخنيسكى، تاريخ الفلسفة المعاصرة في اوروبا، ترجمة عبد الكريم الوافي، جامعة قار يونس، بنغازى.
- 11- جميل صليبي، حدود العقل عند الغزالي، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق

- 12- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز، دار التنوير، بيروت، لبنان، الطبعة الاولى 1993م.
- 13- زكريا ابراهيم، كقط او الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1972م.
- 14- سعيد الغانمي، نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون، مجلة آفاق الثقافت والترات، السنة الخامسة، العدد 20-1998، 21.
- 15- صلاح الدين بسيوني رسلان، الاخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة 1978م.
- 16- عمر فروخ، عبقورية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العربية، صيدا بيروت، الطبعة الرابعة 1980.
- 17- عمر فروخ، نظرية المعرفة عند ابن حزم، مجلة المجمع العلمي العربي، 1948م، الجزء الثاني، مجلد 23.
- 18- كاتط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علما، ترجمة نازلي اسماعيل، مراجعة عبد الرحمن بدوي، دار الكاتب العربي، القاهرة 1967م.
- 19- كاتط، نقد العقل المجرد، ترجمة احمد الشيباني، دار اليقضة العربية، بيروت لبنان.
- 20- كمال اليازجي، انطوان كرم، اعلام الفلسفة العربية، مكتبة لبنان بيروت، البعة الرابعة 1990م.
- 21- محمد عبد الرحمن مرحبا، في تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت لبنان، 1998.
- 22- محمد فتحى الشنيطى، للمعرفة، دار الثقافة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1962.
- 23- محمود زيدان، كاتط وفلسفته النظرية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 1979م.
- 24- موسى وهبة، المشكل الكنطية، مجلة الفكر العربي، العدد 84، السنة الثانية، 1987، بيروت لبنان.
- 25- معن زائدة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الانماء العربي، الطبعة الاولى، 1981م.
- 26- ياسين عريبي، مواقف ومقاصد في الفكر الاسلامي المقارن، الدار العربية للكتاب، الطبعة الثانية 1991م.
- 27- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت لبنان، 1979.
